46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 28 11 JUILLET 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un jeune homme récemment converti se propose, dans la ferveur de sa conversion, d'éviter les moindres péchés. Il reconnaît bientôt que c'est impossible, car, dit-il à son confesseur, « il y a des jours où, me trouvant en face de deux bonnes actions à accomplir, je laisse délibérément la meilleure pour choisir la moins bonne, *ce qui est une faute,* » conclut-il avec tristesse. Comment convient-il d'instruire ce jeune homme et de lui rendre la paix ?

R. — I. Il faut, sur le premier point, lui répondre qu'il se fait illusion en s'imaginant qu'il est possible, même à un saint, sauf spéciale assistance de la grâce, d'éviter en fait tous les péchés véniels, jusqu'aux moindres. La perfection évangélique demande, non pas que soit pratiquement réalisée cette hypothèse, mais qu'on s'efforce de garder la disposition habituelle à ne commettre aucune faute, même légère.

Il faut aussi appeler son attention sur cette considération, que la conversion à la foi catholique, même chez le sujet le plus fervent, le mieux préparé, si elle a pour effet de lui valoir une abondance de grâces surnaturelles, ne lui enlève point cependant sa condition naturelle d'homme mis à mal par le péché originel, ni, par conséquent, la nécessité, pour lui, de lutter, Dieu aidant, contre les mauvaises suggestions et tendances innées de sa nature.

C'est le danger contre lequel il importe souverainement d'instruire et de prémunir les néophytes. Volontiers, dans l'ardeur de leur volonté, alors excellemment disposée, ils laissent leur imagination, alors pieusement exaltée, se repaître d'un idéal de vie dont le charme poétique dépasse malheureusement, et de beaucoup, le cadre des inévitables réalités. Tel le cas des enfants à leur première communion, des gros pécheurs subitement purifiés dans un bain de merveilleuses grâces surnaturelles, du fidèle qui sort d'une « bonne » retraite, tout illuminé de la perspective de vie meilleure que fait miroiter à ses yeux son état nouveau de grâce et de vertu.

Qu'on nous entende bien. Loin de nous la pensée de trouver à redire à ces pieux enthousiasmes. Tout au contraire, nous sommes d'avis qu'on les prépare et les provoque le plus possible ; car, en définitive, c'est là une excellente manière de renouveler, de « recharger » dirions-nous bien, la provision d'énergie spirituelle dont l'âme a besoin pour faire face à la dépense des combats de la vie.

Nous souhaiterions seulement qu'on mît en garde ces « réchauffés, » les enfants et les faibles surtout, contre cette dangereuse pensée, qu'il n'y aura désormais pour eux, au dehors, ni froid ni glace qui résiste à la chaleur actuellement brûlante de leur cœur converti. En face du danger, dit-on, un homme averti en vaut deux. C'est vrai. Il est vrai aussi, par contre, qu'un homme « surpris » n'en vaut pas un : rien n'est déconcertant, terrassant, comme le choc inattendu. Il faut sans doute apporter beaucoup de délicatesse, avec toutes précautions oratoires convenables, dans ces prévisions de tentations et de chutes futures possibles, et laisser prudemment une forte marge à la vertu d'espérance, toujours un peu menacée par l'apparente logique humaine du « qui a bu boira. » Mais il faut aussi défendre l'espérance contre son autre ennemie, la présomption, qui fait parmi les âmes mal instruites ou faiblement trempées tout autant de victimes, sinon plus, que le désespoir.

C'est le grand art des catéchistes, des confesseurs et des directeurs de consciences de savoir mettre tout juste au point qui convient les « résolutions » qu'inspire en pareil cas à l'âme chrétienne ce qu'on nous permettra d'appeler, en tout respect, une poussée momentanée de ferveur spirituelle.

Deux qualités essentielles sont surtout à considérer dans la résolution qui veut être « pratique, » et autre chose que l'expression vague d'un actuel état d'âme : sa *sincérité* et son *objet*.

De la sincérité il est peu utile de parler longuement, car il n'est rien, en effet, de plus clair ni de plus commun. Ce n'est pas, très généralement du moins, de ce côté-là que pèchent les résolutions ; elles sont comme l'efflorescence spontanée du travail de la pieuse « recollection, » le terme, pourrait-on dire encore, auquel aboutit quasi logiquement la vitesse acquise du mouvement accéléré de la retraite. Encore est-il prudent, malgré les apparences, de s'assurer de la sincérité interne du sujet et de voir à quel point ses paroles et plans d'avenir correspondent aux intentions réelles de sa volonté.

Mais là n'est pas, encore une fois, le principal écueil à éviter en matière de résolutions : c'est

dans les « précisions objectives » que se trouve la grosse, et pratiquement l'unique difficulté à résoudre. N'oublions jamais qu'une résolution doit être avant tout *praticable :* autrement, ce n'est qu'un vain mot, simple fumée transitoire d'expansion sentimentale, pur mirage imaginatif, avec tout le cortège inévitable de ses déceptions et découragements dans l'avenir. C'est avec des actes, et non avec des mots, que s'alimente la vertu opposée au vice qu'on veut faire disparaître (nous prenons ici le mot « vice » dans le sens très large de toute défectuosité spirituelle quelconque à corriger). Or, il est de l'essence de tout acte qu'on propose ou impose à la volonté humaine d'être pour elle réalisable, praticable.

Si vous dites à un ivrogne : « Prenez, s'il vous plaît, la résolution de ne plus jamais vous enivrer, » c'est absurde, parce que vous donnez pour « objectif » à sa volonté une collection globale d'actes de tempérance qu'il n'est pas en son pouvoir *hic et nunc* de réaliser. Si vous lui dites : « Prenez la résolution de résister à la première occasion qui se présentera de « boire » et de ne pas vous enivrer cette fois-là, » c'est correct, parce que le buveur est mis alors en présence d'un fait concret déterminé qui est un objectif possible et pratique pour sa volonté.

Nous n'irions pas jusqu'à approuver le langage de certain prédicateur en renom qui préconisait la formule suivante : « Prenez la résolution de ne pas vous saoûler la première fois ; je vous le permets pour la seconde fois, et les autres, tant que vous voudrez. » Jeu de mots un peu subtil où l'intelligence simpliste de l'ivrogne ne comprendra bien que la seconde partie de la phrase et gardera cette impression qu'il est tout de même des cas où il est permis de s'enivrer.

Si le sujet est vraiment contrit *de prœterito,* cela suffit pour qu'il n'ait plus le goût de son « vice » *pro futuro,* sans qu'il soit besoin de fixer autrement, de façon explicite, sa pensée sur les aléas de cette collectivité globale qu'est l'avenir. On peut donc alors, en toute sûreté de conscience, concentrer son attention et son intention (résolution) sur un point seulement de cet avenir, sur la première occasion ou tentation qui se présentera. C'est là, alors, un objectif praticable pour la volonté, terme raisonnable de sérieuse et utile résolution. Vienne la rechute ; on en sera quitte pour reprendre la résolution cette fois démentie, mais qui persiste quand même dans sa valeur individuelle d'acte possible ; tandis que la résolution à portée « universelle » est anéantie sur le coup par la contradiction que lui inflige le premier retour au péché.

Le jeune converti dont on nous parle, outre son erreur sur la perfection future de sa vie nouvelle, avait sans doute pris, lui aussi, comme tant d'autres, des résolutions « générales, » dont l'édifice majestueux s'est subitement écroulé au premier choc de ses fâcheuses rechutes dans les bourbiers d'antan.

Il eût mieux « tenu » si, moins ignorant des vérités élémentaires que nous venons de rappeler, il avait, comme contrepoids à ses enthousiasmes inconsidérés, fait provision d'une bonne dose de sang-froid pour éclairer le lendemain de sa conversion.

II. — Mais une autre erreur, grave aussi, qui n'aura pas été sans contribuer beaucoup à fausser les directives de sa vie chrétienne nouvelle, c'est sa persuasion « qu'il y a faute à laisser délibérément la meilleure action pour choisir la moins bonne. » Mais non ! Il n'y a péché que là où la volonté s'insurge, pour le violer, contre un précepte positif ou négatif, obligatoire en conscience. Entre deux actions, deux attitudes, inégalement bonnes, choisir la meilleure, c'est *mieux ;* mais c'est *bien* encore, et non pas *mal,* de s'en tenir à l'autre.

C'est une imperfection ; soit ! Mais ce n'est pas un péché, qui appelle réparation et sanction devant la justice divine. Dans aucune morale humaine l'héroïsme ne peut être matière courante à précepte. De ce que nos saints catholiques s'y exercent et y réussissent, comme l'on sait, il est faux de conclure que ce soit là une pratique obligatoire en conscience : elle ne l'est pas plus pour eux que pour personne. Grand mérite supplémentaire, sans doute, mais nullement nécessaire au commun des fidèles pour atteindre leur fin dernière, la béatitude des élus étant infailliblement réservée à toute âme en simple état de grâce au moment de la mort.

Sur ce point-là encore, le néophyte en question fait preuve d'une bien épaisse indigence d'instruction religieuse élémentaire. Vous l'instruirez sans peine et lui rendrez, avec la paix de l'âme, la force de la persévérance en lui expliquant la parole de Notre-Seigneur : « *Jugum meum suave est et onus meum leve.* » (Math., XI, 30), à laquelle fait écho celle de l'apôtre S. Jean : « *Hæc est caritas Dei ut mandata ejus custodiamus : et mandata ejus gravia non sunt.* » (I Jo., V, 3).

Q. — L'*Ami du Clergé* reconnaît qu'il nous est possible d'avoir la certitude morale (soit par l'acte de contrition parfaite, soit surtout par une bonne confession) de posséder l'état de grâce. Rien de plus juste (nº du 20 sept. 1928, p. 663, et du 22 déc. 1927, p. 805).

Mais il y a deux sortes de certitude morale :

1º *Certitude morale large.* A la rigueur, il reste, objectivement, une chance probable, tout au moins une possibilité sérieuse que le contraire arrive. Notre certitude, ici, n'est souvent qu'une très grande probabilité.

2º *Certitude morale stricte.* Ici, la possibilité du contraire est chimérique, invraisemblable, tout au plus purement spéculative, et les soupçons, doutes, demi-raisons, ne vont jamais jusqu'à la vraie probabilité.

J'ai toujours, pour ma part, pensé qu'après une bonne et franche confession, je pouvais, d'une certitude morale *stricte,* être assuré de mon pardon.

Si l'on doit s'en tenir simplement à une certitude morale *large ;* si, en d'autres termes, je dois raisonnablement conclure qu'à la rigueur il se peut que mon péché reste, voilà un nid d'effroyables scrupules, et de scrupules *fondés.*

Cette conclusion me semble intolérable, pour moi comme pour les autres. Qu'en pense l'*Ami*?

R. — Votre conclusion est exagérée. Même en admettant une simple certitude morale au sens large, cette certitude est encore suffisante, d'après tous les auteurs, pour exclure de l'âme du juste toute possibilité de doutes fondés. Et même, sans une certitude qui exclue toute possibilité de douter, il n'y a pas encore lieu, pour l'homme juste, de se tourmenter.

Votre question, du moins, présente l'avantage de proposer le problème de la certitude de la justification au point délicat où la controverse s'est de tous temps produite entre théologiens catholiques. Aussi nous faut-il y répondre avec quelques détails.

I. — Une seule précision dans ce problème a été apportée par le concile de Trente. Mais cette précision vise uniquement la certitude de la justification, telle que l'entendaient les Protestants. Luther avait enseigné que seule la foi justifie le pécheur. Pour lui, cette foi n'est pas autre chose que la confiance de l'homme aux mérites du Christ et l'absolue persuasion qu'eu égard à ces mérites, chaque homme doit avoir de sa propre justification. Et le Réformateur en déduisait que chacun doit se croire justifié avec la même certitude qu'il croit au mystère de la Sainte Trinité. Celui-là perdrait sa justification, qui en douterait ; car, en chacun de nous, la justification dépend précisément de cette confiance et de cette conviction absolues.

Telle est l'erreur qu'a voulu combattre le concile de Trente. Il l'a fait, dans le décret *De Justificatione*, au chap. IX, *De la vaine confiance qu'ont les hérétiques :*

> « Bien qu'il soit nécessaire de croire que les péchés ne sont remis et ne le furent jamais que gratuitement par la grâce divine à cause du Christ, il ne faut pas dire cependant qu'il en soit ou qu'il en fut ainsi pour aucun de ceux qui affectent l'assurance et la certitude de cette rémission et se reposent en elle seule... On n'affirmera pas non plus qu'il faut que ceux qui sont vraiment justifiés s'établissent eux-mêmes dans ce sentiment sans l'ombre d'aucun doute, et que personne n'est absous de ses péchés ou justifié s'il ne croit avec certitude qu'il est absous et justifié, et que seule cette confiance réalise notre absolution ou notre justification, comme si ne pas le croire revenait à mettre en doute les promesses de Dieu, l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ.
>
> Car de même qu'aucun chrétien pieux ne doit mettre en doute la miséricorde de Dieu, le mérite du Christ, la vertu et l'efficacité des sacrements, ainsi chacun, quand il se regarde soi-même avec sa faiblesse et ses mauvaises dispositions, peut craindre au sujet de son état de grâce, puisque *personne ne peut savoir d'une certitude de foi qui est incompatible avec l'erreur, qu'il a obtenu la grâce de Dieu.* » (Denz.-Bannw., n. 802, trad. J. Rivière, dans le *Dict. de Théologie*, t. VIII, col. 2186-87).

II. — On sait d'ailleurs que la discussion relative à la certitude de la justification était bien antérieure aux controverses protestantes. Les anciens scolastiques résolvaient communément le problème en enseignant que, hormis le cas d'une révélation particulière, l'homme ne pouvait connaître s'il était en état de grâce que d'une manière conjecturale, c'est-à-dire en raison des signes dont on peut légitimement déduire la présence de la grâce dans l'âme. Ces signes se rapportent aux opérations et dispositions habituelles que l'homme peut éprouver en lui-même, dans sa conscience psychologique. Les anciens auteurs s'inquiétaient moins de déterminer le degré de cette connaissance, et de déterminer si elle était certaine ou simplement probable.

Alexandre de Halès, par exemple, enseigne que cette science est impossible, s'il s'agit d'une science qui soit un moyen infaillible de connaissance. Mais, ajoute-t-il, l'homme peut connaître qu'il est en état de grâce par l'expérience qu'il fait de cet état en lui-même. Trois signes principaux permettent à l'homme cette expérience de l'état de grâce : dans l'intelligence, la lumière ; dans la volonté, appétit irascible, la joie ; appétit concupiscible, la paix. Ainsi Dieu ne nous a pas laissé complètement dans l'ignorance de l'état de grâce ; mais il ne nous en donne pas non plus complètement la connaissance. La connaissance que nous en pouvons avoir n'est pas d'ordre spéculatif ; c'est une connaissance affective, tout entière dans l'expérience que nous faisons de notre état et dans le sens de cette douceur divine qu'est la grâce. (Cf. *Summa theol.*, part. III, q. 71, memb. 3, a. 1-3).

S. Bonaventure tient aussi que, sans une révélation spéciale, aucun homme ne peut d'une science certaine connaître qu'il possède la charité. La charité, en effet, comporte la grâce sanctifiante, qui rend l'homme agréable à Dieu ; et nul ne sait avec certitude s'il est agréable à Dieu. (Cf. *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, a. 1, q. 3).

S. Thomas d'Aquin oppose, sur ce point, la science *certaine* et la science *conjecturale*. La science certaine est celle que comportent les conclusions logiquement déduites des principes universels et indémontrables. C'est la connaissance proprement scientifique. La science conjecturale est celle qui se forme à l'aide de certains signes extérieurs. L'homme sait de science conjecturale qu'il est en état de grâce, par exemple, parce qu'il trouve son bonheur dans les choses divines, parce qu'il méprise les choses mondaines, parce qu'il n'a pas conscience d'avoir commis de péché mortel, etc. (Cf. Iª-IIæ, q. 112, a. 5. Voir aussi Cajétan, dans son commentaire).

A l'encontre, Scot, tout au moins au moment du concile de Trente, passait pour favoriser l'opinion contraire. L'exposé que Biel avait fait de sa doctrine et qui, au moment du concile, était tenu pour sincère, nous montre Scot enseignant pour l'homme la possibilité de connaître son propre état de grâce *avec certitude*, quoique *non infailliblement* [1].

D'ailleurs, au concile même, les deux écoles avaient leurs représentants, et leur opposition fut

[1] Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 301-303.

même l'occasion d'une discussion *longissima omnium et molestissima*, écrit Dominique Soto [1]. D'une part, le dominicain Ambroise Catharin, et les théologiens franciscains et même le légat Del Monte étaient favorables à la thèse scotiste ; les théologiens dominicains maintenaient la certitude conjecturale de S. Thomas. Le 17 décembre 1546, la majorité décidait « de condamner seulement le mysticisme protestant sans trancher le problème de fond. » Lors de la promulgation du décret, on se contenta d'ajouter à la condamnation du système protestant « une formule transactionnelle, où il était précisé que la confiance légitime du chrétien ne peut être jamais une *certitude de foi*. »

« De cette histoire, conclut M. Rivière [2], il ressort que ce chapitre IX est tout entier conçu en fonction du système protestant. Il enseigne que l'assurance du salut ne saurait jamais être suffisante, « puisqu'elle peut aussi bien exister chez des hérétiques et des schismatiques, et que, de nos jours encore, on prêche à grand bruit contre l'Eglise cette doctrine aussi vaine qu'impie ». Cette assurance n'est pas davantage nécessaire comme condition absolue de la justification, et la raison en est qu'elle n'est, à vrai dire, pas possible. Non pas que nous devions douter de Dieu, mais nous avons toujours dans notre misère persistante de graves raisons de douter de nous. Tandis que la doctrine luthérienne est anthropocentrique et réclame la certitude personnelle de la grâce, la doctrine de l'Eglise est théocentrique et, tout en admettant les motifs qui fondent la confiance légitime du chrétien, rappelle ceux qui lui imposent le devoir d'une crainte salutaire. Dans ces limites, il y a place pour la liberté des systèmes suivant les préférences de chacun. »

III. — Les systèmes catholiques, à part celui de Catharin, que personne n'accepte plus, mais qui cependant n'est pas absolument condamné, puisqu'il admet encore une possibilité d'erreur en certains cas, tendent pour la plupart vers une certitude morale et purement humaine de l'état de grâce. Ils distinguent, avec Suarez *(De Gratia*, l. IX, c. 11), deux sortes de certitudes morales, l'une stricte, l'autre large. La certitude morale au sens strict est celle qui exclut non seulement tout doute prudent, mais encore toute crainte d'erreur : c'est la certitude que je possède sur l'existence de Rome, sans que j'y sois jamais allé, uniquement en raison des témoignages nombreux et concordants qui affirment l'existence de cette ville. La certitude morale au sens large est celle qui repose sur le témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, et précisément parce que dignes de foi. Ici, leur valeur de témoins n'est pas scientifiquement et rigoureusement contrôlable ; elle est cependant, et elle est suffisante pour exclure tout jugement prudent d'erreur ; mais elle n'exclut pas toute crainte possible. Telle est la certitude que, par exemple, nous avons de la validité d'un baptême ou d'une ordination. Or, la plupart des auteurs modernes acceptent qu'on ait de son état de grâce une certitude morale au sens large. Et cette certitude, disent-ils, est suffisante pour exclure l'anxiété et le doute *raisonnables*.

Mais tous les auteurs ne vont pas jusqu'à cette certitude. Schiffini, par exemple *(De Gratia divina*, n. 319), et Billot *(De Gratia Christi*, p. 206, sq.) n'admettent pas que l'homme puisse avoir, sans révélation spéciale, une certitude quelconque proprement dite, concernant son état de grâce. Ces auteurs, en effet, n'appellent certitude que l'adhésion d'une connaissance qui, de sa nature, ne peut jamais être sujette à l'erreur, qui donc exclut tout doute logiquement possible. Et pourtant, ils n'admettent pas que de cette incertitude relative le chrétien puisse trouver matière à angoisses et anxiété :

« Cette incertitude nous est laissée, déclare le cardinal Billot (p. 209), précisément pour nous exciter à faire plus sérieusement notre salut avec crainte et tremblement, en offrant à Dieu avec plus de soin tout ce qui est exigé de notre part et en ne nous fiant jamais sur notre acquit, comme s'il nous appartenait définitivement, car, en agissant ainsi, nous deviendrions facilement négligents et présomptueux. D'une manière générale, du reste, dès qu'il s'agit de notre état présent ou futur, il est bon que nous cherchions un fondement à notre sécurité, non dans le témoignage de notre conscience, non dans nos ressources personnelles : tout cela, en effet, est fragile et sujet à ruines. Il est plus sûr de se réfugier dans la Providence divine... A l'homme de bonne volonté qui serait anxieux sur son salut, on rappellera opportunément les paroles d'Augustin : « Je m'étonne que les hommes préfèrent se confier à leur propre infirmité plutôt qu'à la solidité des promesses divines » *(De Dono perseverantiæ*, n. 17). »

On voit par là qu'il serait exagéré de parler du « signe infaillible de l'état de grâce. » Nous renvoyons notre correspondant, sur tous ces points, au bel article *Grâce* du *Dict. de Théologie cath.*, (t. VI, col. 1618-22).

Q. — Une femme mariée et non séparée de son mari déclare en confession qu'elle a commis un adultère et que l'effet s'en est suivi. Le mari, comme les gens du lieu, croit naturellement, mais à tort, que l'enfant dont sa femme est enceinte est son propre enfant.

Comment démêler et résoudre ce cas au point de vue des droits et devoirs ?

R. — En des articles précédents (1928, p. 81 et 373) nous avons traité des obligations de la fille-mère, et du séducteur. Nous avions délibérément laissé de côté la question sur laquelle on sollicite aujourd'hui notre avis : les obligations qui naissent de l'adultère.

Puisqu'on nous le demande, nous allons essayer de pénétrer dans le maquis d'un sujet si épineux, susceptible de tant de complications, pour indiquer au confesseur sa ligne de conduite en quelques circonstances difficiles. Peut-être déborderons-nous les limites exactes de la question posée. Notre correspondant ne nous en voudra pas, et d'autres sans doute profiteront de notre réponse.

[1] D. Soto, *Apologia... qua R. P. Ambrosio Catharino, de certitudine gratiæ respondet*. En appendice dans *De Natura et Gratia*, Paris, 1549, fol. 262.

[2] Rivière, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Justification*, t. VIII, col. 2188.

* *

Unis par le lien sacré du mariage, les deux époux ne font désormais qu'une seule chair, selon la belle expression de S. Paul. Dès lors, « la femme n'a pas puissance sur son propre corps, mais le mari ; pareillement le mari n'a pas puissance sur son propre corps, mais la femme. » Il ne leur est plus loisible « de se soustraire l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière. » Puis il faut que vite « ils se remettent ensemble, de peur que Satan ne les tente, à cause de leur incontinence. » Alors « le mari doit rendre à sa femme ce qu'il lui doit, et la femme agir de même envers son mari. » Et, « pour éviter toute impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari. » (I Cor., VII, 2-6).

Au mépris de la loi divine, le conjoint adultère méconnaît ces droits et ces devoirs sacrés du mariage. Il profane la sainteté du sacrement qui unit les époux. En prostituant son corps à l'étranger, il divise sa propre chair et trahit la fidélité conjugale. Le crime de l'adultère est donc un péché grave d'impureté, d'abord ; c'est ensuite une sorte de sacrilège ; c'est enfin, — et toute notre étude va insister particulièrement sur ce dernier aspect, — un péché d'injustice.

L'adultère pèche gravement contre la justice commutative, car il viole les droits certains de son conjoint. Le mariage, en effet, est un contrat, par lequel les deux époux se sont accordé réciproquement, en vue de la procréation, l'usage de leur propre corps. Dès lors, la femme mariée n'est plus la maîtresse de son corps, mais le mari ; et pareillement le mari n'est plus le maître de son corps, mais la femme. Si donc le mari ou la femme usent de leur propre corps soit en des actes solitaires, soit en des complicités avec un étranger, ils violent le contrat qui a transféré l'usage de leur corps exclusivement à leur conjoint, et ils lèsent le droit acquis de ce dernier. C'est une injure grave. — De même, si l'un d'eux refuse l'usage de son corps concédé par contrat à son conjoint. Cette reprise n'est pas admissible, car le contrat est de sa nature indissoluble. C'est pourquoi, au droit de l'un répond le devoir de l'autre, que S. Paul rappelle en ces paroles fermes : « Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit, et que la femme agisse de même envers son mari. » Il ne s'agit donc plus d'une concession bénévole, d'un service charitable, mais d'une obligation de justice, d'une véritable dette, *debitum*.

Bref, l'injustice dans le péché d'adultère est donc commise, à l'égard du conjoint innocent, par les deux complices : par le conjoint marié, en livrant le corps dont il n'avait plus la jouissance, ce qui ressemble à un vol du bien d'autrui ; par le complice non marié, en acceptant la jouissance indûment concédée, ce qui ressemble à une coopération directe au vol du bien d'autrui. Si les deux complices sont mariés, l'adultère comporte alors une double injustice pour chacun.

Les droits respectifs des époux sont inaliénables. Il n'est pas plus en leur pouvoir d'abandonner leur droit que de se soustraire à leur devoir. Cela découle de la nature même du contrat. Tant qu'il y a mariage, il y a tradition des corps pour en user aux fins de la génération ; or, le mariage n'est rompu que par la mort de l'un des deux conjoints.

Mais il faut bien entendre ce droit des époux. Il comporte deux choses : 1° le pouvoir d'exiger ce qui est dû, dans l'espèce, la reddition par le conjoint du devoir conjugal : cela ressort de la définition même du droit en général : « Facultas moralis inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi ; » 2° l'exclusion de toute tierce personne dans l'usage même du mariage, car c'est la volonté du Seigneur que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari, et la tradition des corps qui est l'objet du contrat a été faite de l'un à l'autre, à l'exclusion de toute tierce personne, de telle sorte que désormais les époux sont deux dans une seule chair.

Le droit du conjoint, en tant qu'il signifie la faculté d'exiger le *debitum*, demeure tant que dure le mariage. Mais, on le sait, l'exercice d'un droit se distingue du droit lui-même, comme l'acte se distingue de la puissance. Il est loisible de revendiquer un droit et de n'en point faire usage. Ainsi, dans le mariage, l'usage est séparable du droit. Les époux peuvent, par exemple, garder la continence. Nous voyons S. Paul les autoriser à se séparer momentanément, c'est-à-dire à suspendre la vie commune et l'usage du mariage pour un temps, afin de vaquer à la prière. Cette concession (car c'en est une, et non pas un ordre) n'est admise que d'un commun accord entre les époux, précisément parce que chacun, s'il est libre, en principe, de faire ou non usage de son droit, c'est-à-dire de demander le *debitum*, ne l'est point, par ailleurs, de se soustraire à la demande légitime de son conjoint. Ainsi donc, le droit radical au *debitum* qui découle du contrat est inaliénable ; mais l'exercice de ce droit, la demande effective, peut être *suspendu* temporairement, selon la concession de l'Apôtre, en faveur de la prière, ou pour toujours, comme dans le cas où les deux époux se proposent de garder la continence, ou *interdit*, comme nous le verrons plus loin.

Mais alors, si l'usage est séparable du droit, ne pourrait-on pas admettre que, sans renoncer à son droit radical, l'époux en abandonne l'usage ? Non ; l'exclusive qui affecte le droit, affecte aussi l'usage du droit. L'époux a seul la faculté qui entraîne l'usage, et seul aussi l'usage à son gré. Pas plus qu'il ne peut abandonner son droit à un tiers, il ne peut autoriser l'usage par un tiers. Cela ressort de l'unité du mariage. « La femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant... Si donc, du vivant de son mari, elle épouse un autre homme, elle sera appelée adultère. » (Rom., VII, 2). L'époux, quel qu'il soit, mari ou

femme, ne peut pas, tout en reconnaissant le droit de son conjoint au *debitum*, en partager l'usage avec un tiers. Ce serait diviser sa chair.

Il ne sera donc jamais possible d'invoquer l'autorisation du conjoint ou son consentement pour introduire un tiers dans l'exercice du droit, car droit et exercice sont exclusivement réservés. C'est pourquoi la proposition suivante a été condamnée, au moins comme scandaleuse, par Innocent XI, le 24 septembre 1665, sous le n° 50 : « Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium, ideoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. » (Cf. Denzinger, n. 1200).

Et pourtant, bien que le droit conjugal soit inaliénable, malgré l'exclusive qui porte même sur l'exercice séparable du droit, ne pourrait-on pas voir dans le péché commis avec l'autorisation ou le consentement du conjoint, autre chose qu'un adultère pur et simple ? Car, pour appliquer l'axiome : « Consentienti et volenti nulla fit injuria, » il n'est pas nécessaire que l'injurié ait abdiqué son droit, il suffit qu'il ne l'ait pas opposé à l'action injuste.

C'est bien difficile, après la proposition condamnée que nous venons de citer, de ne pas reconnaître là un adultère. Il le faut, par respect pour l'autorité qui a porté la condamnation, d'abord, mais aussi parce que, même en ce cas, malgré le consentement accordé, l'injure demeure à l'égard du lien conjugal exigeant la fidélité en chaque conjoint, et à l'égard du sacrement. Ce qui suffit pour constituer le péché d'adultère.

Cependant, il faut aussi reconnaître que l'injure personnelle disparaît à l'égard du conjoint qui aurait donné son consentement. Il faut donc faire une différence entre le péché commis avec l'assentiment du conjoint, et le péché commis contre son gré ou à son insu.

Faut-il alors y reconnaître une différence spécifique, auquel cas nous aurions deux espèces d'adultère ? C'est l'avis de plusieurs, notamment de Vermeersch (*De Castitate* n. 313), qui fait remarquer cependant que le confesseur n'urgera pas la déclaration de cette circonstance créant l'espèce infime réclamée par l'intégrité de la confession, en raison de la probabilité extrinsèque de l'opinion adverse. Quoi qu'il en soit de la discussion entre théologiens, le consentement accordé diminue la gravité du péché, dans la zone bien entendu des péchés mortels, et à ce titre nous semble devoir être mentionné en confession.

A l'audition d'un péché de fornication, le confesseur devra donc se tenir en éveil, pour faire, s'il y a lieu, une interrogation. Si, au lieu d'une fornication simple, il découvre un adultère, son devoir est d'avertir le pénitent de la gravité spéciale de sa faute. Puis, poursuivant l'enquête, il verra s'il n'y a pas la circonstance atténuante résultant du consentement accordé par son conjoint au coupable, ou bien la faute spéciale résultant de l'adultère double.

Cette précision n'est pas inutile. Car, accuser une fornication quand il y a eu adultère, ne suffit pas à l'intégrité de la confession ; accuser un adultère en ces termes : « J'ai commis un adultère, » ne suffit pas davantage si le péché a été double, commis par deux personnes mariées, et le confesseur serait induit en erreur en comprenant : « J'ai commis l'adultère avec une personne non mariée. » D'autre part, les conséquences qui découlent de la simple fornication, de l'adultère simple ou de l'adultère double, ne sont pas identiques et égales. Elles se multiplient dans l'adultère double, quelle que soit du reste l'explication fournie : le droit de deux prochains violé directement, ou le droit de l'un violé directement (celui du conjoint propre) et celui de l'autre (le conjoint du complice) violé indirectement par coopération au péché du complice. Le dommage, s'il est réellement causé, à l'égard de plusieurs, doit être réparé à l'égard de chacun. Le confesseur a le devoir d'avertir le pénitent de ses diverses obligations.

* *

L'adultère viole la fidélité conjugale et constitue à l'égard du conjoint innocent une injure grave. Quel châtiment la justice a-t-elle à son service pour venger ce crime ? Le droit naturel l'a proclamé dans ce principe général que les lois positives n'auront plus qu'à expliquer : « Frangenti fidem fides impune frangitur. » Il n'y a plus de péché à refuser la fidélité jurée au traître qui le premier l'a violée. L'époux coupable d'adultère n'a donc plus droit à cette fidélité, qui était la réponse obligée à la foi qu'il avait promise. Le conjoint innocent reprend sa liberté à l'égard de la dette contractée par le mariage envers l'autre époux. Quelles vont être les répercussions d'un tel principe dans les applications dont il est susceptible ? C'est ce qu'il nous faut examiner.

Nous envisagerons diverses hypothèses, selon que l'innocent a ignoré, connu, ou approuvé le péché de son conjoint infidèle.

Première hypothèse : *Le conjoint innocent ignore l'adultère.* — Selon le cas proposé, nous supposons l'adultère commis par l'épouse. Les conséquences, plus compliquées que dans l'adultère du mari, permettront de donner plus d'ampleur à la solution.

La première question qui vient à l'esprit est celle-ci : Doit-elle avouer son crime à son mari, afin d'obtenir le pardon de sa faute et réparer ainsi l'injure faite à l'innocent ? On n'hésitera pas à répondre *négativement ;* car, outre que personne n'est tenu de faire une confession publique de ses crimes cachés, il y aurait quelques inconvénients à redouter (ne fût-ce que la légitime volée de verges, si l'on admet qu'en vertu de son autorité il est permis à un mari de battre sa femme), et l'on s'étonnerait plutôt de la naïveté de la question posée.

Naïveté que la question échange vite pour une gravité sérieuse, si l'état de l'épouse devenue en-

ceinte doit nécessairement, dans un avenir prochain, trahir son crime et le rendre manifeste à son mari. Sans doute, la prudence lui indiquera le meilleur parti, selon les dispositions présumées du mari et les conditions de vie commune. Il se pourrait que la coupable eût meilleur compte de révéler sa faute, si elle en espère condonation. Mais, en général, il est plutôt à craindre que la paix du ménage soit compromise, que la vie commune devienne impossible, et que le mari, usant de ses droits, reprenne sa liberté par une séparation *quoad torum.*

Car, c'est ici le lieu de le rappeler, le mari a des droits qu'il peut faire valoir à l'égard de l'adultère. Si les époux sont tenus de cohabiter, l'adultère est une des causes graves qui les exemptent de cette obligation. L'exception est nettement énoncée par les paroles de Notre-Seigneur : « Ego autem dico vobis : quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, *excepta fornicationis causa,* facit eam mæchari. » (Matth., v, 31). Et le canon 1129, § 1, est formel : « Propter conjugis adulterium, alter conjux, manente vinculo, *jus habet solvendi,* etiam in perpetuum, vitæ communionem, nisi in crimen consenserit, aut eidem causam dederit, vel illud expresse aut tacite condonaverit, vel ipse quoque idem crimen commiserit. »

On devine les raisons graves qui inciteraient le mari à user de son droit de séparation : l'injure personnelle qu'il a subie, l'introduction à son foyer d'un enfant adultérin, avec les conséquences qu'elle comporte pour l'héritage des enfants légitimes. Nous y reviendrons plus loin.

En ces conjonctures pénibles, quelle réponse faire à l'épouse qui demande conseil : parler ou se taire ? Parler, c'est le divorce à peu près certain ; se taire, c'est introduire au foyer un illégitime. Tout compte fait, mieux vaut se taire que parler, car la paix du ménage est préférable, et les avantages qui en résultent compensent largement les inconvénients et dommages issus d'une révélation. D'ailleurs, le mari préférera probablement tout ignorer plutôt que d'avoir connaissance de la déplorable réalité.

L'épouse coupable ensevelira donc sa propre honte dans un silence prudent, et par ce moyen de grands maux déjà seront évités. Mais le crime cependant n'a pas laissé de poser d'inéluctables problèmes qu'il faut résoudre. D'une part, la fidélité conjugale a été violée : saurait-elle encore être payée de retour ? D'autre part, un adultérin est introduit dans la famille : saurait-il être traité à l'égal des enfants légitimes ?

1° Nous l'avons déjà dit : « Frangenti fidem fides impune denegatur. » L'épouse infidèle perd cette maîtrise qu'elle possédait sur le corps de son époux, selon la loi de S. Paul : « Le mari n'est plus le maître de son corps, mais la femme. »

Expliquons-nous. Elle perd cette maîtrise, *ipso facto ?* Non point. Car alors, en conscience, elle ne pourrait plus songer au *debitum,* sinon pour le rendre, jamais pour le demander. Elle la perd, en ce sens que le mari peut légitimement lui opposer un refus qui a priorité sur sa demande. Elle pourra donc d'abord continuer de le rendre, tout comme auparavant, à la demande de son mari. Mieux, elle pourra continuer de le demander, de l'exiger même, puisque son mari, ignorant le fait qui donne naissance à son droit, ne lui oppose aucun refus. Rien donc n'est changé pratiquement dans les relations des époux, tant que la faute de l'adultère demeure ensevelie dans le tombeau du silence.

2° Voici le fruit amer de l'adultère : un enfant a été conçu. Il faut envisager les conséquences à l'égard du mari, des enfants légitimes, de l'adultérin lui-même.

a) A l'égard du mari, la principale conséquence ou même l'unique sera la charge d'un enfant, lequel, portant son nom, sera appelé plus tard à l'héritage. Si la famille est pauvre, la charge pèsera plus lourdement sur le père, obligé d'assurer par son travail le pain de tous. Ce peut être un dommage matériel grave, dont la mère ne saurait se désintéresser. Son ingéniosité saura se faire industrieuse pour alléger la charge nouvelle et indue. Elle sera plus économe, moins dépensière pour elle-même, plus travailleuse. La justice lui en fait un devoir. Cependant, on n'oubliera pas que le séducteur est tenu, en justice, à la moitié des frais nécessités par l'éducation de cet enfant qui est le sien. (Cf. nos articles précités). L'épouse adultère fera (si elle le peut, car le secret qu'elle tient à garder lui rendra la chose difficile) valoir ses justes revendications en cas de mauvaise volonté du complice.

b) A l'égard des enfants légitimes, l'adultérin est un intrus. Rien de ce qu'il a reçu du père de famille, tant de son vivant qu'à sa mort, ne lui appartient en droit. Il faut donc réparer le dommage causé aux enfants légitimes. A défaut du détenteur restituant lui-même, donc à défaut de l'adultérin, la restitution incombe à la mère. Possède-t-elle des biens personnels ? Elle s'arrangera pour avantager, par des dons ou par testament, dans la mesure où ils ont été lésés, les autres enfants. Est-elle sans ressources ? Les raisons qui militent en faveur du silence l'emporteront encore sur la réparation qui deviendrait possible par ses aveux. A l'impossible nul n'est tenu, dirons-nous, mais en mettant hypothèque sur l'avenir pour l'éventualité d'une réparation fortuite, et pour le présent en exigeant de la mère coupable les sacrifices personnels compatibles avec sa situation.

c) De la part de l'adultérin, la réparation aussi s'impose, car entre ses mains les biens dévolus par erreur appellent leur légitime propriétaire. Les obligations de justice qui ont grevé l'héritage paternel passent aux héritiers. Or, en sa qualité d'adultérin, c'est lui, et lui seul, qui recueille à la mort de sa mère la charge de restitution issue de l'adultère. A la condition, bien entendu, qu'il ait été averti de l'illégitimité de sa naissance, car il est alors détenteur formellement injuste du bien

d'autrui. Jusqu'à l'avertissement, son ignorance l'excuse, car il est possesseur de bonne foi.

Mais alors, fera-t-on à la mère une obligation de conscience d'avertir son enfant ? L'avertir, c'est se déshonorer à ses yeux par l'aveu de sa faute. Nous ne pensons pas qu'on puisse y obliger la mère. Nous la laisserons elle-même juge de l'opportunité d'une telle déclaration, dans l'intime de sa conscience.

Quant à l'enfant qui aurait reçu une telle confidence, il lui sera permis, dans la plupart des cas, d'émettre un doute sur sa naissance illégitime. Et personne ne l'obligera à y croire sur le témoignage d'un seul, fût-ce celui de sa mère coupable. C'est une raison de plus pour dispenser celle-ci de faire des aveux odieux et inutiles.

Pratiquement, en résumé, l'obligation de l'enfant restant douteuse à ses yeux, on ne pourra point la lui imposer. Mais on pressera l'épouse coupable d'accomplir pendant sa vie, soit par des dons, soit par disposition testamentaire, dans la mesure de ses possibilités, et selon les modalités dictées par la prudence, les réparations qui s'imposent [1].

Deuxième hypothèse : *Le conjoint innocent connaît l'adultère et le réprouve.* — Deux attitudes alors sont possibles de la part du mari offensé : pardonner ou sévir.

A) *Il pardonne.* — C'est un bel acte de charité, qui met fin au drame douloureux d'une compagne qui a forfait à l'honneur. C'est parfois un acte héroïque. Car le mari ne manquerait pas au précepte de la charité en usant du droit, que lui confèrent la loi ecclésiastique et la loi divine, de renvoyer l'épouse adultère. Mais combien il est désirable que la charité préside à ces règlements de comptes intimes au sanctuaire de la famille ! Le bien des époux et des enfants, le bon exemple à donner, le scandale à éviter postulent l'héroïsme du pardon. Le confesseur ne manquera pas d'en plaider la cause auprès du pénitent qui lui demanderait conseil. Et l'on sait que, parmi les épouses plus fréquemment que parmi les époux, il y a de généreuses victimes de la fidélité conjugale.

Quoi qu'il en soit, le pardon restitue au coupable ses prérogatives par rapport au *debitum,* encore qu'il laisserait subsister quelques réparations matérielles à l'égard des enfants légitimes lésés dans l'héritage paternel.

B) *Il refuse le pardon.* — Entendons-nous : il ne s'agit pas ici du pardon de la coulpe, que tout bon chrétien doit accorder du fond du cœur, s'il veut que ses fautes lui soient pareillement pardonnées de Dieu ; il s'agit de la condonation du dommage porté aux droits et à l'honneur de l'offensé.

Le mari peut donc renvoyer son épouse infidèle « fornicationis causa. » Mais y est-il obligé ? On l'a parfois soutenu, en alléguant le texte de S. Matthieu, le précepte de la correction fraternelle, le scandale donné en gardant au foyer conjugal une épouse indigne.

Sans doute, il y a de bonnes raisons pour être sévère à l'égard de l'infidèle, mais sont-elles toujours urgentes, inéluctables ? En notre diocèse de Langres, et ailleurs, on honore S. Gengoulph comme un martyr de la fidélité conjugale. Affligé par les désordres de sa femme vivant dans l'adultère, il commença par accorder un généreux pardon. Par tous les moyens en son pouvoir, il essaya ensuite de ramener à une conduite meilleure la coupable, convaincue de sa faute par l'épreuve du jugement de Dieu, alors en usage, mais ce fut en vain. Voyant alors qu'il n'aboutissait à rien, il se résigna, dit la légende du Bréviaire, à la renvoyer, pour ne point paraître complice d'un si criminel adultère. Le pardon, la correction fraternelle, la punition enfin motivée par le scandale à éviter, voilà manifestement, d'une manière digne d'un saint, l'ordre de la charité. Mais de telles conjonctures se présentent rarement. Aussi, en dehors de circonstances exceptionnelles, le mari n'aura pas l'obligation de renvoyer sa femme, du moins de commencer par là. Nul, du reste, n'est tenu d'user de son droit.

Si donc, imitant S. Gengoulph, le mari consent à garder sa femme, au moins à titre d'expérience, en vue de son amendement, et d'un pardon qu'il se réserve d'accorder à bon escient, dans l'avenir, après résipiscence de la coupable, ce sera une bonne action, charitable et prudente. Mais qu'il y prenne garde : le pardon escompté par l'infidèle pourrait, sans être mérité, lui être subtilisé par une demande à laquelle il acquiescerait, *re-late ad debitum.* Car la loi qui régit le for externe est ainsi conçue : « Tacita condonatio habetur, si conjux innocens, postquam de crimine adulterii certior factus est, cum altero conjuge sponte, maritali affectu, conversatus fuerit. » (Can. 1129, § 2). Il faudra donc faire sans cesse la grise mine, éviter les familiarités et marques d'affection que se donnent ordinairement les époux. Perspective peu attrayante et qui, sans doute, ne pourra guère durer ! Aussi, en fin psychologue, le Code ajoute : « Præsumitur vero (condonatio), nisi sex intra menses conjugem adulterum expulerit vel dereliquerit, aut legitimam accusationem fecerit. » Il est bien à croire, en effet, qu'avant six mois, ou la paix sera faite ou le ménage sera dissous, tout au moins en voie de se dissoudre devant les tribunaux ecclésiastiques. Le *statu quo,* après six mois, enlèverait donc, au for externe, au mari le droit de répudiation *ex causa fornicationis.*

Au for externe, très bien, mais au for interne ? Au for interne, l'épouse, tant qu'elle n'est pas pardonnée, expressément par parole ou par écrit, implicitement par des actes pacifiques à son égard, notamment le *debitum,* demeure privée de son droit pour demander et exiger elle-même le devoir conjugal, ainsi que nous l'avons dit plus

[1] Il est des cas, hélas ! où l'adultère de la femme, loin d'être une charge pour la famille, procure à celle-ci des avantages... Dans ces cas il est évident qu'il n'y a pas lieu à réparation.

haut, car « frangenti fidem fides impune denegari potest. » Les six mois ici n'ont rien à voir, et la vie en gris pourra donc se prolonger au delà, encore que la séparation au for externe ne soit plus admise. Mais on peut espérer que le mari raisonnable ne prendra pas plaisir à prolonger, pour sa femme à moitié pardonnée, le supplice d'une situation intolérable. Ce serait l'exposer à la tentation ou de renouveler sa faute, ou de souhaiter l'adultère de son mari, qui lui apporterait la compensation libératrice.

Cependant, si, malgré tout, le mari, décidé à user de ses droits au for externe, se résout à renvoyer sa femme, il faut d'abord qu'il se souvienne de la persistance du lien conjugal après le renvoi, qui interdit par conséquent à l'un et l'autre des époux séparés de contracter un nouveau mariage.

La charité et la justice lui feront un devoir ensuite d'éviter le scandale, qui ne manquerait pas de se produire, si le mari est seul à connaître l'adultère de son épouse infidèle. Il l'évitera en ayant recours au tribunal ecclésiastique, qui couvrira du secret de sa sentence la cause de la séparation des époux. Si, au contraire, le crime de l'épouse est de notoriété publique, il n'y a plus à craindre de la diffamer davantage. Le mari pourra se séparer d'elle sans avoir recours au tribunal; mais encore faudra-t-il vraiment qu'il soit en présence d'un adultère formel, certain, consommé. D'un adultère *formel :* c'est évident, puisqu'un adultère matériel, ne comportant pas de faute, ni ne créerait l'injure, ni ne mériterait la peine. D'un adultère *certain :* cela s'entend moralement parlant, c'est-à-dire, non d'une certitude absolue qu'il serait impossible d'obtenir, mais d'une probabilité équivalente à la certitude morale, basée sur des présomptions telles qu'on puisse affirmer prudemment la consommation du crime. D'un adultère *consommé* enfin : c'est-à-dire, selon l'opinion commune des théologiens, d'un péché de la chair *cum copula carnali.* Comme il s'agit du for externe, cette condition est suffisante et il n'y a pas à tenir compte, avec S. Alphonse et les théologiens qui le suivent : « An copula habita cum aliena fuit cum seminis effusione ? » Et partant, il faut ranger sous le chef d'adultère donnant lieu à séparation tout *concubitus etiam sodomiticus et bestialis ;* par contre, en exclure les actes imparfaits tels que *tactus et oscula etiam cum pollutione.* Les autres conditions mentionnées par le Code ne trouvent pas ici leur application, étant en dehors de l'hypothèse envisagée.

Voici donc les époux séparés, avec ou sans le concours du tribunal ecclésiastique. Quelle va être leur situation respective et leur destin ?

Songer à se remarier, c'est impossible, nous l'avons dit, puisque le lien conjugal demeure. Songer à reprendre la vie commune, ce sera toujours possible, car la porte reste ouverte à la réconciliation ; mais c'est peu probable. Ils resteront dans le monde et pratiqueront la continence de leur état. Si toutefois, épris, le mari d'un saint zèle, la femme d'un salutaire repentir, ils sentaient naître en eux une vocation pour l'état religieux, ils auraient le droit d'y aspirer. Pourtant la partie coupable aurait besoin du consentement au moins tacite de son conjoint, car la séparation ayant été octroyée en faveur de l'innocent, celui-ci a toujours la possibilité de rappeler sa compagne, à moins que lui-même n'ait déjà donné l'exemple en embrassant le premier la vie religieuse ou les ordres sacrés. Tout ceci résulte du canon 1130 : « Conjux innocens, sive judicis sententia sive propria auctoritate legitime discesserit, nulla unquam obligatione tenetur conjugem adulterum rursus admittendi ad vitæ consortium ; potest autem eumdem admittere aut revocare, nisi ex ipsius consensu ille statum matrimonio contrarium susceperit. »

Une question pourtant : S'il plaisait au mari de rappeler son épouse, celle-ci serait-elle tenue de revenir au domicile conjugal ? S. Alphonse, généralement suivi, répond affirmativement, à moins que des raisons graves ne militent en faveur du *statu quo,* auquel cas, s'il y avait lieu de douter, le tribunal ecclésiastique déciderait. Pratiquement, il y a peu de chances, après une séparation, qu'il prenne au mari fantaisie de rappeler celle qu'il a congédiée, et il y en aurait peut-être encore moins, après le rappel, pour un bon ménage. Cela se voit cependant, et comme il ne faut jamais désespérer, le pasteur et le confesseur useront avec prudence de leur influence pour incliner les intéressés vers une réconciliation et la reprise de la vie en commun.

La séparation définitive ne clôt pas le cycle des tribulations de la femme adultère. Si nous supposons le foyer qu'elle quitte peuplé d'enfants, quelles complications ne vont-elles pas surgir ! Le mari les revendique pour lui, et tant pour les soustraire à une femme qu'il juge indigne d'être la mère de ses enfants, que pour régler la situation matérielle des biens de fortune qui doivent revenir à chacun, il appelle à son secours la loi civile. Elle le favorise, puisqu'il est innocent. Il demande donc devant le tribunal civil la séparation de corps et de biens, et il l'obtient. A-t-il agi licitement ?

En principe, c'est au tribunal ecclésiastique, et exclusivement à lui, qu'il appartient de juger un procès en séparation de corps, parce que le mariage est un sacrement. Mais, en fait, l'Eglise ne s'oppose pas, chez nous du moins, à ce que les fidèles fassent appel à la compétence du tribunal civil, parce que le mariage, étant aussi un contrat qui engendre des effets purement civils, à ce titre et quant à ces effets seulement, relève de la juridiction civile. Le mari a donc agi licitement.

Mais supposons, pour un instant, un mari hostile à la religion, en faveur duquel la séparation de corps a eu pour effet d'attribuer les enfants. Ils vont être élevés sans religion, ou pis encore, en adversaires de la religion catholique. Leur mère,

qui subit cruellement la peine de sa faute, cependant est chrétienne, catholique, fidèle à ses devoirs après une sincère pénitence. Epouse bannie du foyer, elle reste mère cependant, et en elle la nature et la foi s'émeuvent à la pensée des enfants dont le salut éternel va être compromis par une éducation pernicieuse. A-t-elle encore des devoirs à remplir et lesquels ?

A l'égard de ses enfants, ses devoirs maternels demeurent avec toute leur obligation. Elle les accomplira selon les possibilités. Quelles seront celles-ci ? Nous ne pouvons pas le dire. A elle de les découvrir et de les utiliser. Et si l'occasion se présentait pour elle de recouvrer la garde de ses enfants, fût-ce par l'effet d'un nouveau procès, même en divorce éventuel, elle ne devrait pas hésiter à l'intenter, après avoir pris conseil de l'Ordinaire. Le cas se pourrait présenter, si dans l'intervalle des trois ans, au bout desquels la séparation de corps est convertie en divorce aux termes de l'article 310 du Code civil, le mari venait à se rendre coupable lui-même de délits motivant le divorce aux termes de la loi civile. Ce serait un de ces cas très rares, croyons-nous, où *positis ponendis* un catholique pourrait, selon l'opinion du cardinal Gasparri, pour des raisons toutes spéciales et après avoir consulté l'Ordinaire, demander le divorce.

Enfin, à l'égard de l'enfant adultérin, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit précédemment, tant dans le présent article que dans les deux précités.

Troisième hypothèse : *L'autre conjoint connaît l'adultère et l'approuve.* — Nous ne pouvons plus parler ici de conjoint innocent. « Qui talia agunt digni sunt morte : et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus, » disait S. Paul : ceux qui font ces choses sont dignes de mort, et non seulement ceux qui les font, mais encore ceux qui approuvent ceux qui les font. (Rom., I, 32).

Le *Codex*, qui favorise l'autre conjoint s'il est innocent, ne le protège plus quand il s'est rendu lui-même coupable, soit en commettant un crime semblable, soit en participant à la culpabilité de l'adultère commis : « ...nisi in crimen consenserit, aut eidem causam dederit,... vel ipse quoque idem crimen commiserit. » (Can. 1129, § 1).

Il serait, en effet, bien mal venu à porter plainte, celui qui, de quelque façon que ce soit, explicitement par ses paroles, ses conseils ou ses ordres, implicitement par son silence, son incurie, a engagé sa responsabilité dans le crime d'autrui : « Consentienti et volenti non fit injuria. »

Voici, par exemple, un mari qui sait pertinemment les relations suspectes de son épouse, ses fréquentations dangereuses à l'occasion du bal, cinéma ou théâtre dont elle est friande, les assiduités prodiguées à sa personne, et il n'y met point le holà. Pourtant, c'est son devoir. Dépositaire de l'autorité au foyer conjugal, s'il ne fait pas entendre les remontrances opportunes, rappelant à l'obéissance celle que Dieu a placée sous sa domination pour être gouvernée, « vir est caput mulieris,... mulieres viris suis subditæ sint, » il accorde alors aux licences coupables un *transeat* qu'au for externe la loi interprète comme un consentement tacite, en vertu de l'axiome : « Qui ne dit rien, quand le devoir l'oblige à parler, consent. » Et de fait, un tel silence est une approbation déguisée, et l'on peut dire avec le commun du peuple : « S'il ne dit rien, c'est donc qu'il est content. »

Ne parlons pas de ces êtres dégradés qui livrent à la prostitution leurs propres épouses, au mépris de toute dignité humaine et de tout respect du lien conjugal. Mais mentionnons (car, sous des dehors d'honnêtes gens, ils existent) ces suppôts de Satan dont la malice infernale trame la chute de l'innocente tombée entre leurs mains pour être leur épouse. Ah ! pasteurs, avertissez donc les parents du danger auquel ils exposent leurs filles, en les livrant à des maris débauchés, notoirement impies, partisans de l'union libre !... Mais ceux-là ne réclameront pas le bénéfice de la loi de l'Eglise, et ils ne se rencontreront guère non plus au confessionnal.

Il en est d'autres qu'on y peut rencontrer : ceux qui, indirectement sans doute, mais réellement, furent la cause, ou pour mieux dire l'occasion prochaine, des dérèglements de leur épouse conduits jusqu'à l'adultère, en manquant eux-mêmes à leur devoir, d'une façon ou d'une autre...

Enfin, pour réclamer le bénéfice de la loi, le demandeur doit lui-même être indemne du crime qu'il reproche à son conjoint. Car s'il est adultère lui-même (et peu importe le nombre des fautes de part et d'autre), il y a compensation, suivant l'axiome du droit : « Paria delicta mutua compensatione tolluntur. » Il serait débouté de sa demande, et il reste astreint à toutes les obligations de la vie conjugale.

En résumé, l'époux qui connaît l'adultère de son conjoint et en partage en quelque façon la responsabilité, ou qui est coupable du même crime, n'est pas admis à se séparer de lui. Les époux doivent donc garder la vie commune, à moins que d'autres raisons ne militent pour une séparation temporaire. Ces raisons sont prévues par le canon 1131. Nous n'avons pas à en disserter ici.

Que de maux le péché entraîne avec lui ! Si du moins le coupable savait les accepter en esprit d'expiation, pour obtenir son pardon ici-bas, et éviter les peines autrement graves que la justice de Dieu lui réserve dans l'autre vie ! Au confesseur et au pasteur échoit ce rôle d'aller à la recherche des brebis égarées, de les préparer au pardon que le Maître a si miséricordieusement octroyé au repentir de la Madeleine et à l'aveu de la femme adultère. Puisse-t-il toujours le remplir avec succès, et, malgré le monde toujours prêt à

lapider le coupable, à l'exemple du Maître dont il tient la place, prononcer la puissante parole du pardon : « Je ne vous condamne pas non plus. Allez *et ne péchez plus.* »

Q. — M. A. a épousé Mlle B., il y a trente ans. Après quinze années de vie commune, Mlle B. demande l'annulation du mariage pour *impuissance du mari.* D'après le rapport médical, le motif est plausible, l'annulation du mariage est prononcée avec permission pour Mlle B. de se remarier, et interdiction à M. A. de tenter tout nouveau mariage.

Mlle B. s'est remariée ; M. A. a contracté une union civile avec Mlle C.

M. A. a subi un traitement médical, puis une opération chirurgicale, à la suite desquels, dit-il, il est *potens* avec Mlle C. Il voudrait, en conséquence, faire reviser le jugement d'annulation pour pouvoir se marier avec Mlle C.

1° Des ecclésiastiques consultés lui ont répondu : Ou bien la clause de l'annulation demeure valable, et alors vous ne pouvez pas contracter mariage ; ou bien elle sera déclarée non valable, et vous resterez alors marié avec Mlle B., votre première femme, dont le deuxième mariage sera déclaré nul.

2° D'autres solutions ne sont-elles pas possibles ? J'en suggère deux :

a) Reconnaître que l'impuissance était relative à Mlle B. (les certificats médicaux l'ont prouvé), qui ne sera pas inquiétée dans son second mariage. Mais M. A. est puissant (des médecins le constateront) vis-à-vis de Mlle C. et peut l'épouser.

b) Ne pourrait-on pas faire appel au pouvoir du pape de dispenser d'un mariage non consommé (c'est bien le cas pour celui de M. A. et de Mlle B.), et cette dispense donnée, le second mariage de Mlle B. reste valable, et M. A. redevenu libre et *potens* peut épouser Mlle C.

Que pense l'*Ami* de ces diverses solutions ?

R. — Rappelons d'abord, brièvement, les notions qui sont nécessaires à l'éclaircissement du cas.

L'impuissance, *impotentia coeundi,* ne permettant pas la consommation normale du mariage, est un empêchement dirimant.

Pour cela, elle doit être *antécédente,* précéder le mariage, parce que, si elle le suivait, elle ne pourrait avoir aucune action, produire aucun effet sur un sacrement et contrat déjà entièrement acquis, avant elle, dans son entité juridique, et valide.

Il n'est pas nécessaire qu'elle soit *générale, universelle, absolue,* empêchant la consommation du mariage entre tel homme et toute femme, entre telle femme et tous les hommes. Il suffit qu'elle soit *particulière, relative,* empêchant la consommation du mariage entre tel homme et telle femme.

Elle doit être *perpétuelle,* c'est-à-dire résister à tous moyens naturels, et le mariage ne pourrait pas être déclaré nul, si elle était purement temporaire, c'est-à-dire si l'on pouvait en venir à bout, la faire disparaître par des moyens naturels, fût-ce une opération chirurgicale, mais qui ne mettrait pas en danger les jours du conjoint. Cela vaut même pour l'impuissance antécédente. Il arrive, en effet, que le défaut qui constitue l'impuissance n'est pas toujours absolument rédhibitoire, au point de n'être pas toujours inguérissable par la science médicale ou chirurgicale. Lorsque ce défaut doit céder à un procédé thérapeutique, à un traitement, et même à une opération chirurgicale peu grave, qui ne met pas la vie en danger, le conjoint impuissant est tenu de se prêter, après le mariage, à la mise en œuvre de ces soins, ou de subir cette opération.

S'il y fallait, au contraire, une opération grave, qui mit en danger les jours du conjoint qui la subirait, il n'y a pas d'obligation de s'y soumettre.

Enfin, l'impuissance, en raison de son origine, peut être ou naturelle, ou accidentelle, ou préternaturelle (maléfices, ou intervention du démon).

Seule, rend le mariage nul, est un empêchement dirimant, l'impuissance (soit absolue, soit relative, peu importe) *antécédente et perpétuelle* (naturelle, accidentelle, ou préternaturelle, peu importe).

Il est à remarquer que l'impuissance absolue empêche la validité du mariage avec tous sujets ; et l'impuissance relative, avec ceux-là seulement envers qui elle existe. A noter aussi que l'impuissance préternaturelle est rarement perpétuelle.

Disons enfin que, dans les procès de nullité engagés pour impuissance, on se contente généralement de donner une sentence qui déclare la non consommation du mariage et qui permet d'obtenir une dispense du pape *super rato et non consummato,* qui casse le mariage. Dans la grande majorité des cas, en effet, il est fort difficile de prouver l'impuissance, surtout celle de l'homme.

Lorsque l'impuissance est prouvée, ou même en cas de non-consommation seulement, lorsqu'il y a de sérieuses probabilités d'impuissance, le conjoint qui est cause de la non-consommation se voit interdire la conclusion d'un mariage subséquent sans en référer à la S. Congrégation : *vetito viro* (ou *feminæ) transire ad alias nuptias inconsulta S. Congregatione.* Cette clause était, autrefois, de style général ; la S. C. du Concile ne manquait à peu près jamais de l'apposer. Depuis quelques années, la règle n'est pas aussi sévère, et nous savons que, par l'effet de ce relâchement, des Officialités se sont trouvées en face de nouveaux procès de non consommation : l'absence de la défense avait permis la conclusion d'un pseudo-mariage soumis à son tour aux tribunaux ecclésiastiques aux fins de nullité, pour le même chef d'impuissance du même.

La doctrine, certaine, commune, ainsi exposée, nous pouvons plus facilement et plus clairement répondre aux questions posées.

Ad I. Le jugement de ces ecclésiastiques est par trop simpliste. Il est certain que M. A. ne peut pas contracter mariage sans que son cas soit soumis à l'organisme du Saint-Siège (probablement la S. C. du Concile, puisque les chiffres des années qui nous sont données nous renvoient à une époque antérieure au Code et même à la constitution *Sapienti consilio)* qui a prononcé la nullité du mariage. Mais c'est tout.

Le Saint-Siège reviendra-t-il sur le jugement en lui-même ? Rien de moins assuré. Si le mariage a été cassé par le pape, dispensant en raison de la non-consommation (car il faut réserver la possibilité de cette hypothèse devant les termes généraux qu'on emploie dans l'exposé du cas), le mariage demeurera certainement cassé, d'autant plus que le mariage de Mlle B. postérieur au jugement de Rome ne saurait être nul pour empêchement de lien, et subsiste.

Même dans le cas où la nullité aurait été prononcée directement pour impuissance, il est bien peu probable que la S. C. ait à revenir sur son premier jugement, car de tels prononcés ne sont pas donnés à la légère et sans que les faits soient absolument prouvés.

Le Saint-Siège examinera plutôt le cas de M. A. relativement au présent. Son état actuel sous le rapport de l'impuissance sera contrôlé, d'après les inspections des médecins, le rapport du chirurgien qui a fait l'opération. Après cet examen la S. C. dira si elle maintient, ou si elle lève, sa précédente défense à M. A. de contracter un autre mariage.

Ad II. *a)* L'hypothèse est plausible, mais il faudra que cette impuissance relative ait été antécédente et perpétuelle. Le fait, cependant, qu'une opération y aurait remédié, ne ferait pas revenir, il faut le remarquer, sur la décision antérieure, si l'opération a été de celles dont la gravité a mis les jours de M. A. en danger. Il n'était pas tenu de se soumettre à cette opération ; le mariage a été déclaré nul. Il s'est soumis à l'opération pour Mlle C. ; le mariage antérieur n'en demeure pas moins nul. Et rien ne dit, présentement, que cette impuissance relative à l'égard de Mlle B. ne demeure pas moins existante.

b) Il est probable que c'est cette dispense qui est intervenue dans le cas du premier mariage de Mlle B. et de M. A.

Au cas où il y aurait eu réellement erreur (hypothèse très peu probable, comme nous l'avons dit, mais toujours possible en théorie), c'est à cette solution que l'on recourrait certainement, car la non-consommation, au moins, a été évidemment prouvée au procès. Le mariage de Mlle B. et de M. A., reconnu valide, serait cassé pour non-consommation, et le mariage de M. A. avec Mlle C. deviendrait possible.

En tout cas, M. A., s'il veut contracter mariage, doit s'adresser à l'organisme du Saint-Siège qui lui a interdit un nouveau mariage, pour faire lever cette même interdiction. Si l'enquête qui suivra sa demande prouve qu'il n'est pas impuissant vis-à-vis de Mlle C., le mariage avec cette personne lui sera permis par le Saint-Siège.

Q. — D'après le can. 1355, l'évêque peut lever un impôt sur le diocèse, *pro constitutione seminarii et alumnorum sustentatione, si proprii reditus deficiant.*

1o Qu'en est-il, si l'évêque impose cette taxe pour d'autres motifs, par exemple, pour la restauration matérielle, ou inutile, ou trop élégante, du séminaire ?

2o Si le clergé a déjà largement concouru, par des aumônes demandées par l'évêque, à cette restauration ou à cet embellissement du séminaire ?

3o Si, par ailleurs, l'Ordinaire a des revenus *immenses* provenant des honoraires des messes de binage, ou des messes *pro populo* supprimées ?

4o Enfin, le clergé est-il tenu à payer l'impôt du séminaire, s'il est vraiment bien lourd, par exemple 4 0/0 ?

R. — Il importe d'abord de bien entendre le sens du can. 1355. Il s'agit là d'une taxe ou d'un impôt que l'évêque peut lever, lorsque le Séminaire n'a pas de ressources particulières et propres, *pro constitutione Seminarii et alumnorum sustentatione.*

Sur la possibilité de la levée de l'impôt, pas de difficulté, dans le cas, au moins pour le droit théorique. Et il n'est pas possible qu'il puisse y avoir des doutes ou des résistances sur ce point, la matière étant nettement établie.

Pas de difficultés non plus, à propos des ressources particulières et propres au Séminaire, puisque notre consultant n'en dit rien, et puisque il tente même d'établir que l'évêque peut prendre des ressources sur des revenus autres, qui ne sont pas ceux du Séminaire. Le Séminaire du diocèse dont il s'agit n'a donc pas des revenus lui appartenant en propre.

La difficulté est donc sur les termes du texte légal que nous avons reproduits en latin, et surtout sur le motif *pro constitutione Seminarii.*

Le mot *constitutio* ne désigne pas seulement la *construction* du Séminaire, et, à l'allure générale des plaintes de notre consultant, nous craignons bien qu'il ne l'ait guère pris que dans ce sens trop restreint. Le terme donne aussi bien l'idée de *l'établissement* du Séminaire, ce qui augmente fort le prix de la construction elle-même, et de plus, celle de *l'organisation*, encore une large augmentation de frais. Il y a, ensuite, dans la compréhension de ce mot, tous les frais divers à payer, en particulier les impôts. On sait généralement qu'un Séminaire est muni d'un nombre respectable de portes et fenêtres... Et notons, comme nous devrons le dire dans un instant, que ce Séminaire a dans les 160 élèves...

Le Séminaire, supposé construit, est un être vivant, qui doit subsister, et par conséquent dépenser, chaque jour et chaque année. Sa *constitutio* n'est pas d'un instant. Lors même que l'évêque aura reçu d'abondantes aumônes et de grands dons pour la construction matérielle, il faudra trouver, en plus, chaque année les sommes nécessaires pour l'entretien et la conservation, la « vie » en un mot du Séminaire. Tout cela est sa *constitutio.* Et enfin, sans vouloir rééditer le mot fameux que sans marins il n'y a pas de marine [1],

[1] Nous prenons cette phrase, devenue une espèce de proverbe, dans le sens qu'on lui donne habituellement et qui transforme en vérité de M. de La Palice un aphorisme qui, dans l'idée de son auteur, n'a pas cet aspect simpliste. Le mot a été prononcé à la tribune de la Chambre des Députés française, par M. Cazauvieilh (mort depuis fort longtemps), député de l'arrondissement maritime de Bordeaux (La Teste, Arcachon, etc). L'honorable député, voulant emporter des faveurs pour ses administrés, faisait remarquer que si l'on tarissait la source des *inscrits maritimes* — ceux-là même

nous pouvons bien remarquer qu'il n'y a guère de Séminaire sans séminaristes, et que par conséquent la *constitutio* du Séminaire, l'entretien de cet être vivant, comporte nécessairement l'entretien aussi des séminaristes. Quand ils arrivent au nombre de 160, c'est sans nul doute une grande consolation pour un évêque qui n'a à pourvoir qu'à 350 paroisses dans son diocèse, mais c'est aussi une charge, surtout en nos temps. Il y faut d'amples ressources. Et lorsque le Séminaire n'a pas de revenus propres et assurés, il y a certainement là un problème dont un évêque doit souvent chercher la solution.

Alors même que le canon ne parlerait pas, en toutes lettres, de l'*alumnorum sustentatione,* il nous paraîtrait que ces mots sont compris dans le terme de *constitutio Seminarii*.

Ces remarques préliminaires faites, nous allons répondre à chacune de vos questions.

Ad I. La restauration matérielle du Séminaire nous paraît entrer certainement dans la compréhension du terme *constitutio*. Ce n'est pas tout d'avoir bâti le Séminaire, ni même de l'avoir trouvé construit. Encore faut-il entretenir les bâtiments, et parer à leur déficience provenant soit de la vieillesse, soit d'autres causes d'usure. Il faut restaurer les bâtisses, entretenir ou renouveler le mobilier, etc. Toutes les œuvres diverses de restaurations sont absolument nécessaires. Il n'est pas possible, cela tombe sous le sens, que le législateur n'ait pas visé ces nécessités. Par conséquent, les besoins de la restauration du Séminaire tombent sous la signification du terme *constitutio,* et l'évêque peut, et même doit, compter ces frais comme matière à l'impôt du Séminaire qu'il peut lever.

Maintenant, qu'est-ce que la restauration, *ou inutile, ou trop élégante,* du Séminaire ? Il n'y a pas à hésiter ici : le juge de cette inutilité, ou de l'utilité, de la trop grande élégance ou des besoins, c'est incontestablement l'évêque. C'est lui qui dirige le diocèse. Il va de soi qu'il puisse prononcer sur le point, et même sans prendre l'avis de ses curés.

Les curés ont de multiples raisons pour trouver que telle restauration ou tel embellissement est inutile, ou trop marqué au coin de l'élégance. D'abord, ils paient : c'est quelque chose, et un mauvais moment à passer, qui ne va généralement pas sans quelque mélancolie, sans quelque acrimonie, qui fatalement tend à se traduire au dehors par quelques plaintes ou quelques paroles sans aménité. On comprend cela, pourvu toutefois que cela ne dure pas, et ne s'étende pas au delà des justes limites, si l'on peut dire, celles qui conservent à ce moment critique une espèce de charme... pour les spectateurs qui n'ont rien à payer.

que dans la façon ordinaire de parler du pays on appelait couramment les marins, — on porterait un coup fatal au recrutement de la marine. Les ignorants, comme il arrive, ont fait la fortune de cette phrase, bizarre sans nul doute au premier abord, mais parfaitement compréhensible.

Ensuite, devant tout embellissement, les curés trouveront certainement que l'on pourrait tout à fait s'en passer. Eux, de leur temps, s'en sont bien passés... On ne faisait pas tant de façons avec les séminaristes... C'étaient des temps héroïques, qui ont trempé des prêtres... *Laudator temporis acti.*

Et bien d'autres motifs encore, dont nous allons examiner plus bas quelques-uns.

Il convient que là aussi l'évêque demeure le seul juge des progrès matériels que doit subir le Séminaire, la vie du Séminaire. Depuis le temps où nous étions séminaristes, bien des choses ont changé : les conditions de la vie présente, de la vie qu'auront à mener les séminaristes devenus prêtres, les santés, les habitudes ou les nécessités de l'hygiène, les modes aussi ; toutes ne sont pas mauvaises et plusieurs peuvent très bien se baser sur des réalités plus profondes qu'il ne paraît à ceux qui doivent payer la note ; il s'est créé des besoins, des nécessités, ou tout au moins des convenances qui sont dignes d'entrer en ligne de compte.

C'est à l'évêque qu'il doit être réservé d'estimer, dans sa sagesse, prudence, et aussi bienveillance, en quelle part il tiendra compte de ces circonstances nouvelles. Il a à s'occuper non seulement du présent, mais de l'avenir du diocèse. Sans faire du séjour au Séminaire un trop facile Eden, — de cela nous n'avons point peur : il y restera toujours des côtés assez rébarbatifs, — il peut se demander si la perspective de six ans d'une existence par trop dénuée de tous les besoins de la vie moderne, besoins sérieux, répétons-le, attirera au Séminaire et dans le clergé des recrues tant sollicitées en d'autres voies et par des espérances assurément plus tentantes.

Dans les nécessités présentes, par ailleurs, et que les évêques, pensons-nous, doivent ressentir, pour assurer l'existence et la vie de leurs œuvres, nous serions fort étonné qu'un évêque, surtout dont le Séminaire n'a pas de revenus propres, exagérât en ce genre. S'il le faisait manifestement, il y a une voie sûre à suivre : le recours au Supérieur, le Saint-Siège. Il est évident que si un évêque voulait construire ou restaurer son Séminaire en utilisant à peu près exclusivement le marbre de Paros ou plus simplement de Carare, l'on pourrait demander à la S. C. du Concile, et sans doute aussi à la S. C. Consistoriale, ce qu'elle pense du point. Sans doute penserait-on même que l'affaire ressortit moins au droit qu'à la psychiâtrie.

Mais le plus élémentaire respect demande que l'on fasse sur le point, comme sur tous autres, crédit et soumission à l'évêque. La raison, de plus, s'unira au droit canonique, et sans doute arrivera à persuader à tous les prêtres qu'il n'est pas nécessaire que le Séminaire soit une baraque ou un taudis, *una casupola,* dirons-nous en empruntant la langue de notre consultant, afin qu'il nous comprenne parfaitement.

Ad II. Si le clergé a déjà contribué à cette restauration ou à cet embellissement du Séminaire, et si l'évêque en vient néanmoins à prélever l'impôt, fût-ce nommément pour cette restauration ou cet embellissement, il y a tout lieu de croire que la contribution du clergé n'a pas été suffisante. Aussi larges qu'aient été les aumônes et dons, il est possible que leur somme n'atteigne pas les besoins du Séminaire. Et de cette question, qui pourrait être non pas seulement *meilleur juge* que l'évêque, mais même *juge*, simplement, sauf l'évêque ?

En tous cas, il y a là une affaire de compte financier que l'évêque d'un diocèse ne doit manifestement pas à son clergé.

Nous ne pensons pas que la soumission due à l'évêque, que le bon esprit ecclésiastique, puissent s'accommoder de cette ingérence du clergé en pareille matière.

Ad III. La dernière réflexion que nous venons de faire à propos de la question précédente a bien ici aussi son application.

Mais de plus, puisqu'il est question, dans cette espèce, de chiffres, de revenus *immenses*, et de ressources précises, nous devons nous étendre et examiner le point au fond.

D'après les statistiques que nous avons consultées, le diocèse dont il s'agit possède exactement 351 paroisses. Admettons que toutes les messes *pro populo* soient, de fait, supprimées, et que pour toutes, sans exceptions, les curés du diocèse envoient un honoraire à l'évêché. Admettons que cet honoraire soit de 10 fr. Cela fait, brut, par an, 308.880 fr. Nous avons dit « brut » : car s'il y a bien dans les 88 jours où il faut dire par an une messe *pro populo*, il y a aussi des jours de fête qui tombent un dimanche, et cette circonstance réduit d'autant la somme totale. La proportion n'est pas à dédaigner autant qu'on le penserait peut-être de prime abord. En 1928, plus de 17.000 fr. sont ainsi à déduire ; en 1929, plus de 21.000 ; en 1930, plus de 28.000. Nous avons fait les calculs sur les douze ans 1919-1930 : de 308.880, la moyenne est rabaissée à 293.670 fr., et encore ne tenons-nous pas compte (les ignorant forcément) des patrons des lieux et du patron du royaume : ce qui fait de notre moyenne une moyenne trop forte.

Nous ignorons ce que peuvent rapporter à l'évêché les honoraires, dans ce diocèse, des messes de binage. Si la situation est la même qu'en France (et sans doute est-elle moindre), la somme provenant des messes de binage pourrait s'élever à un tiers de plus que celle des honoraires des messes supprimées. L'on arriverait ainsi à une somme moyenne de 685.230 fr.

Il nous paraît que de cette somme à ces « revenus *immenses* » dont parle notre consultant, il y a loin... Et, nous devons le dire, nous sommes persuadé que notre somme est trop forte : il doit bien y avoir quelques jours où les prêtres de ce diocèse disent la messe *pro populo*, ou bien quelques jours de l'année, dans leur binage, qu'on leur abandonne pour célébrer à des intentions personnelles non rétribuées...

Mais, en admettant que cette somme de 685.230 fr. ne soit pas au delà de la réalité, quand l'évêque aura subvenu aux besoins de ses 160 séminaristes et de leurs professeurs, et aux nécessités matérielles du maintien et de la restauration du séminaire, il est probable qu'il ne lui restera pas grand'chose de cette somme pour ses autres œuvres.

Il y a aussi cette considération qu'il ne faut pas oublier, comme le fait notre consultant : que ces revenus dits *immenses* des honoraires des messes *pro populo* et des binages, ne sont pas nécessairement destinés au Séminaire. Sans nul doute, l'évêque a d'autres œuvres à soutenir, et les termes de l'indult de suppression des messes *pro populo*, d'autorisation de recevoir des honoraires pour les messes de binage, ne l'obligent pas à appliquer nécessairement ces sommes à son Séminaire.

Et encore le grief de ces honoraires de messes ! Il n'y a donc pas de parties de l'univers catholique où cette nécessité de transmettre à l'administration diocésaine ces honoraires de messes ne fasse des difficultés et ne soit le sujet de récriminations de la part du clergé ! C'est bien à tort, puisque ces honoraires des messes *pro populo* supprimées, et des messes de binage, ne sont perçus qu'à cette seule condition. La jurisprudence du Saint-Siège dans le passé est ici un sûr garant de l'avenir (en plus des arguments juridiques et autres, et de grand poids) : jamais les prêtres n'obtiendront de pouvoir recevoir et garder pour eux personnellement de tels honoraires. L'obligation où ils sont, par conséquent, de transmettre ces honoraires à leur évêque ne peut pas être, logiquement et raisonnablement, une question qui fasse la moindre difficulté. Cela ne leur nuit et ne peut leur nuire en rien.

Ad IV. En principe, le clergé est tenu de payer l'impôt pour le séminaire tel que l'évêque l'a fixé. S'il veut obtenir une réduction ou une suppression, qu'il s'adresse à la S. C. du Concile, s'il croit pouvoir mettre en ligne de bons motifs. Mais, jusqu'à la décision du Saint-Siège, le clergé doit l'obéissance aux règlements édictés par l'évêque Ordinaire du lieu.

Ce principe établi, nous ne comprenons pas du tout le grief que présente la question posée. Impôt lourdement taxé, par ex. à 4 %. Voilà un sujet de plainte que la S. C. du Concile écarterait bien facilement.

Le clergé devrait, loin de se plaindre de cette prétendue gravité d'imposition, admirer la générosité et la modération de son évêque. Le can. 1356 § 2, en effet, lui concède le droit d'élever cet impôt jusqu'à 5 %. On ne peut donc pas dire raisonnablement que l'imposition à 4 % est grave.

L'évêque demeure donc, en pratique, en deçà de ses droits stricts. Nous n'avions pas besoin de la

présomption que cette particularité nous donne au sujet des griefs précédemment examinés, pour être certain qu'il avait examiné la question, et en avait décidé suivant les règles du droit écrit autant que de la prudence, de la sagesse et de la bienveillance.

Q. — A propos d'une décision de Congrégation romaine, défavorable aux pratiques du spiritisme, j'ai entendu contester par certains confrères qu'elle fût obligatoire de façon générale, parce que, disaient-ils, elle se référait uniquement au cas particulier visé dans la consultation.

D'autres, plus radicaux, mettaient en cause, à cette occasion, pour la nier, l'obligation, en conscience, des décisions de Congrégations romaines, lesquelles, d'après eux, peuvent bien imposer une attitude externe déterminée, une abstention de telle ou telle pratique, le silence respectueux par rapport à telle doctrine, mais non pas exiger au for interne l'assentiment de l'intelligence, comme il arrive dans l'acte de foi proprement dit.

Un mot de l'*Ami du Clergé*, pour mettre tout cela au point, ne serait pas inutile. Pour ma part, quoique je ne partage pas ces théories « avancées », j'avoue manquer de bonnes raisons pour m'en démontrer la fausseté.

R. — Les décisions romaines doivent être interprétées, comme on dit, *secundum subjectam materiam*, quand par ailleurs rien, ni dans les *adjuncta*, ni dans la manière de parler du « magistère, » ne précise le genre d'obligation dont il a entendu revêtir son décret.

Tenons-nous-en aux deux seules sortes de matières qui sont présentement en cause : matière abstraite de doctrine, matière contingente de casuistique.

1re Règle générale. — Toute décision romaine affirmant doctrinalement l'*erreur* ou casuistiquement l'*illicéité* est préceptive, de précepte négatif s'entend, puisqu'il y a à priori *de jure naturali* précepte de ne pas adhérer à l'erreur, de ne pas faire ce qui est illicite, de ne pas pécher.

Il faut donc tenir pour préceptives les décisions romaines qui interdisent — et dans la mesure où elles interdisent — de s'associer aux pratiques du spiritisme. De même, sont préceptives toutes les décisions condamnant une erreur déterminée, mettant un livre, une revue, à l'*Index*. Voilà pour le précepte négatif, qui oblige *semper et pro semper*.

2e Règle. — Toute décision romaine affirmant positivement une *vérité* ou une *licéité*, est préceptive *semper* mais *non pro semper*, comme c'est le cas de tout précepte positif. Attention, ici ! Nous parlons d'un enseignement *ex professo*, promulguant en termes exprès et directs une formule doctrinale abstraite, soit *de vero*, soit *de licito*. Et alors trouve son apparition la thèse théologique, commune chez tous nos bons auteurs, qui déclare en pareil cas obligatoire, non pas un assentiment de foi divine *in verbum Dei revelantis*, mais ce qu'ils appellent un *assensus ecclesiasticus*, assentiment surnaturel (sans infaillibilité objective) commandé par la haute autorité du Pape, qui fait siennes, en les approuvant, les décisions de *ses* Congrégations, surtout celles du S. Office dont on sait qu'il est le seul *Préfet*.

3e Règle. — Même conclusion quant aux *vérités* et *licéités* qui sont implicitement affirmées *a contrario* par le fait de la réprobation directe d'erreurs ou d'illicéités opposées.

Tantôt le magistère procède par voie d'affirmation directe, positive, *de vero* ou *de licito*, et tantôt par la seule condamnation directe d'une *erreur* ou d'une *illicéité*, sans dire mot du *verum* ou du *licitum* correspondants. La première hypothèse a été examinée dans la 2e règle ci-dessus. La seconde que, pour plus de clarté, nous étudions ici à part, mérite logiquement la même solution. Le vrai et le faux, pas plus que le licite et l'illicite, ne peuvent coexister *de eodem*. Ce serait contradiction pure. Il est donc *nécessaire*, en simple logique naturelle, de tenir pour vraie la contradictoire de l'erreur et pour licite la contradictoire de l'illicéité.

Toutes les fois donc qu'une décision précise et condamne une erreur ou une immoralité, il y a par là-même, comme corollaire du précepte négatif qui en résulte, précepte positif de tenir pour vraie ou bonne la contradictoire, avec cette différence que le précepte positif n'oblige pas à faire *semper et pro semper* acte d'adhésion au *verum* et au *licitum*, mais seulement à adhérer à cet enseignement *data occasione*, alors que le précepte négatif interdit toujours, pour tout instant quelconque, l'assentiment intellectuel à l'erreur ou au péché.

Il faut remarquer, toutefois, que si, en matière de jugement abstrait, l'erreur formulée dans une *proposition* condamnée comporte toujours une *proposition* contradictoire vraie, il n'en est plus de même dans le cas du jugement concret portant sur une matière individuelle, qui, elle, en tant qu'individuelle, n'a pas de contradictoire. Ainsi, quand Rome déclare qu'il n'est pas permis de pratiquer le spiritisme, l'on ne saurait induire de là *a contrario* le *licet* de toute autre chose, de quoi que ce soit. La seule formule qu'on pourrait tirer de la condamnation : il est faux que *ceci* soit licite, serait : donc, il est vrai que *ceci* est illicite : pure tautologie !

Aussi, n'est-ce pas à vrai dire un « enseignement » qui se dégage de la solution proprement dite casuistique *de contingenti*, mais un simple jugement pratique lequel de sa nature n'est ni universel ni « universalisable. »

Notons cependant, pour compléter cette délicate analyse, que le jugement casuistique contingent peut se présenter dans deux conditions différentes : 1° s'il porte sur une espèce absolument *individuelle*, comme il arrive dans la plupart des *cas de conscience* proprement dits (qu'il ne faut pas confondre avec les *dubia* de morale générale abstraite), il n'est aucunement généralisable, et sa solution se trouve rigoureusement limitée à l'individualité de la matière à laquelle il se réfère ; 2° s'il porte sur une espèce relativement ou, si l'on veut, occasionnellement individuelle, sur